

超越“断裂论”： 马克思“政治解放”思想是“人的解放”思想的必要前提

朱书贤^{1*}，谢知辰¹

(1.中国人民大学，北京市，100872；*通讯作者，zhushuxian626@163.com)

摘 要：马克思在分析市民社会的内在矛盾时，考察了“政治解放”的历史意义及其理论限度。马克思指出，政治解放并未消除人的异化状态，因此必须向更彻底的“人的解放”迈进，而无产阶级正是实现“人的解放”的历史主体。传统观点认为，“人的解放”直接扬弃了“政治解放”，“人的解放”并不以“政治解放”为必要前提，二者之间存在一个“断裂”。然而，这种理解存在两个缺陷：其一，未能充分认识政治异化到政治解放的历史发展过程对人的解放的根本性意义；其二，忽视了无产阶级作为解放主体的形成需要以特定的政治环境为前提条件。人的解放固然更加根本，但是政治解放的历史与现实价值并非无足轻重。马克思对政治解放概念做出了的补充表明，马克思始终重视政治解放在人类解放进程中的历史作用。因此，马克思“政治解放”思想与“人的解放”一脉相承，所谓“断裂论”难以成立。

关键词：政治解放；人的解放；市民社会；无产阶级

引言

本文聚焦于政治解放与人的解放之间的关系，旨在通过系统分析《论犹太人问题》和《〈黑格尔法哲学批判〉导言》，揭示政治解放作为人的解放必要前提的理论内涵。以马克思的《论犹太人问题》为文本依据，通过梳理马克思与鲍威尔在犹太人问题上的思想交锋，剖析政治解放是否应以废弃宗教为前提，进而阐明政治解放的历史限度。通过对两种市民社会概念的辨析，探讨解放问题的逻辑链条，并在马克思的市民社会的视域下深化对政治解放批判性理解。在此基础上，本文进一步探讨政治解放与人的解放之间的内在关联，论证政治解放作为人的解放必要前提的合理性，并揭示从政治解放过渡到人的解放的实现路径，以及无产阶级在这一历史进程中的主体性地位。

1 政治解放的限度

黑格尔在《法哲学原理》中对现代社会的分析为马克思考察国家和市民社会提供了基础，但马克思并不认同黑格尔将国家视为至高的“客观精神”。相反，马克思反对君主立宪制下的王权，主张人民主权是民主制基础，揭示了官僚政治无法真正调和国家与市民社会对立的局限。普鲁士的政治现实则印证了这种分裂。

《莱茵报》时期的马克思进一步在政治实践中意识到，近代市民社会追求私人利益，代表普遍性的国家则是“木质的铁”，这种自相矛盾无法通过观念的运动得到解决，必须在市民社会内部寻求答案。马克思逐渐认识到市民社会普遍的经济性质，逐步开辟了不同于黑格尔的全新道路，试图在市民社会物质力量中寻找人类解放的现实可能。基于上述关注的转向，马克思在《论犹太人问题》中揭开了犹太人问题的政治外衣，指出犹太人问题既不是鲍威尔理解的宗教问题，又不是赫斯所说的民族问题[1]，而应当是一个关乎市民社会的经济问题。因此，他主张从现实的人的视角对政治解放本身及其限度进行考察。鲍威尔期望通过废除宗教来实现政治解放，马克思批判了这一方案的不彻底性，以新的“市民社会”概念超越了黑格尔的“市民社会一政

治国家”二元框架，以“人的解放”破除了人的政治异化困境。围绕“人的解放”这一根本目标，马克思在《〈黑格尔法哲学批判〉导言》中系统地阐发了实现人的解放的现实路径，即无产阶级主导的革命。

1.1 马克思与鲍威尔关于犹太人问题的争论

鲍威尔将犹太教与基督教的对立看作是宗教的对立，只有废除宗教，德国才有可能获得政治解放。政治上取消宗教表现在两个方面：其一，对于犹太人来说，他们需要放弃自己的、特殊的犹太教；其二，对于其他人来说，他们需要放弃一般的、普遍的宗教。鲍威尔提出，“摆脱宗教束缚是一个关键条件，这一条件对渴望政治自由的犹太人以及那些需要解放他人以实现自身解放的国家而言，具有同等重要性[2]。”只有在政治层面消除宗教，人们才能作为“公民”获得真正的解放。马克思对鲍威尔关于宗教解放的论述进行了深入剖析。他认同鲍威尔将人的解放视为摆脱宗教束缚这一基本立场，但敏锐地指出这一命题必然导向一个更本质的哲学问题——政治解放与人的解放的辩证关系。正是在这一关键问题上，马克思展开了对鲍威尔的系统批判。在马克思看来，鲍威尔混淆了“政治解放”与“人的解放”的辩证关系，鲍威尔对宗教的观点仅局限在意识领域，他未能提出现实的解决方案。

在鲍威尔看来，基督徒按照基督教的方式对待犹太人，犹太人亦以犹太教的方式对待基督徒，犹太人与基督徒之间必然会出现对立。而在基督教国家，犹太人的权利由居于统治地位的基督徒决定，因而产生了犹太人遭受不平等压迫的问题。马克思认为，鲍威尔的错误在于“他批判的只是‘基督教国家’，而不是‘国家本身’”。鲍威尔的解决方案停留在预设“政治解放”的层面，试图通过宗教废除来实现解放，这实际上回避了对政治解放本身的批判性考察。马克思认为问题的关键在于必须追问：究竟要实现何种性质的解放？也就是说，对“政治解放”定性不仅需要对其类别进行区分，更要对其本质条件进行考察，对这两个问题的理解与回应才是探究政治解放及其限度的关键[2]。马克思则强调，“宗教的存在与国家的成熟并不冲突”[2]。理想的国家应在本质上实现政教分离，宗教不应成为国家体系的一部分，因为“民主制国家，真正的国家则不需要宗教从政治上充实自己[2]。”宗教问题只是表面现象，并非解放问题的关键。马克思考察了通过对比德国、法国和北美的宗教和国家之间的关系问题后指出，“即便国家实现了自由，成为纯粹的政治国家，其人民也未必能成为真正的公民[3]。”鲍威尔的批判并不像他自己所说的那样，是对犹太人问题的普遍批判，他所给出的解决方案在前提上已然失去了普遍的效力。

1.2 政治解放的限度

“政治解放是人类解放进程中的一个环节”这一观点的核心依据，源自马克思的论断：“政治解决当然是一大进步；尽管它不是一般人的解放的最后形式，但在迄今为止的世界制度内，它是人的解放的最后形式。不言而喻，我们这里指的是现实的、实际的解放[2]。”值得注意的是，这一论断既非置于文章末尾，也非作为对政治解放局限性的批判开篇，而是出现在论述的中间位置。本文认为，以此为分界，马克思对政治解放的批判可划分为两个阶段：第一阶段是基于现实状况，对政治解放的局限性进行描述；第二阶段则聚焦于对政治解放的深刻批判，正是在这一批判过程中，马克思展现了超越传统进步史观的新方法论探索。马克思明确指出，市民社会与政治国家的分离构成了政治解放的界限。学界普遍认为，这种二元对立的框架是《论犹太人问题》中的核心概念工具，基于此分析马克思如何理解市民社会与现代国家关系的演变，进而探讨“人的解放”这一关键议题。本文主张，马克思通过“国家与市民社会”这一对立概念，将其理论和实践层面推向极致，揭示了政治解放的内在局限性，证明其无法通过自身的辩证发展得以克服。

马克思认为，政治解放中存在一个深刻的矛盾：政治解放越是彻底，人的异化反而越加严重。政治解放与人的异化并非两个先后发生的阶段，而是同一过程的不同表现。从另一个角度来看，政治解放实际上是人的解放的对立面：如果人的解放意味着个体回归其现实自我，那么政治解放则将解放的目标限制在自身的范围内。可以说，政治解放越深入，真正的人的解放就越难以实现。近年来，学界在重新审视《论犹太人问题》的理论价值时，越来越关注“市民社会一元论”以及经济领域中的“异化”概念，认为马克思在“德法年鉴”时期已不再依赖“国家与市民社会”二元框架来解决市民社会中人的异化问题。因为现代国家只能实现抽象的公民解放，却无法根本解决市民社会的矛盾和人的异化状态。要真正解决这一问题，必须对市民社会本身

进行深入批判,将政治解放提升到人的解放的层面。这表明,《论犹太人问题》标志着马克思开始转向对市民社会及其国民经济学的研究,为历史唯物主义的形成为奠定了坚实的科学基础。

将研究焦点从“国家与市民社会”的二元框架转移到对市民社会的批判,无疑具有重要的理论价值。然而,这一做法的问题在于,它预设了以成熟时期马克思的历史唯物主义为评判标准,看似证明了马克思对黑格尔思想的超越,实则破坏了《论犹太人问题》作为独立文本的完整性,忽视了马克思思想形成过程中的曲折性。正如阿尔都塞所指出的,从成熟的马克思主义视角来看,这部著作并非一个完整的有机整体,其方法论价值中的各个部分也未必都能得到严密的论证[4]。因此,本文尝试将《论犹太人问题》作为一个独立文本来研究,在国家与市民社会二元对立的基础上,构建出新的市民社会与政治国家的发展链条,并以此对政治解放进行批判。

1.3 两种市民社会的概念辨析与政治解放批判

黑格尔认为,市民社会由于自身不可调和的矛盾,会逐渐过渡到政治国家,展现出“人→市民社会→政治国家”的链条。鲍威尔的解放思想也承袭了黑格尔的国家与市民社会的二分框架。但是,现实的宗教问题却让鲍威尔重思向这一“政治国家”过渡的必要性与否。他鲍威尔试图通过废除宗教实现政治解放,再一劳永逸地实现人的解放,即回归至“人→市民社会”的链条。鲍威尔重思的起点并没有出错,但他的局限性在于仅仅从端点处对链条实施断裂式的爆破,以为实现政治国家的解放就能实现人的解放,却没有对“人→市民社会→政治国家”这一完整的链式反应进行动态地考察。马克思则在在黑格尔国家观的批判中完善了这一链条,即“人→市民社会→政治国家→市民社会”。由此,马克思对市民社会与政治国家的关系的探讨在《论犹太人问题》中得到了科学解决。而在“人→市民社会→政治国家→市民社会”的链条中,前后两次出现的“市民社会”意义却不尽相同。为了便于对前后的市民社会进行区分,在此将前者记为“市民社会Ⅰ”,将后者记为“市民社会Ⅱ”。

市民社会Ⅰ的界定在黑格尔的《法哲学原理》中已经得以详尽阐释。不同于自然法中市民与政治社会自身同质的统治结构,黑格尔将国家、政治领域与市民的社会领域分开。过去,家庭曾是传统市民社会的基本单位,而如今,市民社会的演变形态已成为现代国家的基础结构,市民社会Ⅰ“便仅仅指称在这种国家中私人化了的市民的‘社会’地位”[5]。在此基础上,现代国家才以政治共同体的形式独立存在。黑格尔的市民社会Ⅰ是与过去自然法的概念分野,是对过去自然法语境下所定义的市民社会的政治剔除,是将抽离出的政治领域归纳为向政治国家的过渡。从政治国家到市民社会Ⅰ的转变,也就是从“神圣领域”到“世俗世界”的转变。在市民社会Ⅰ的视角下,“人作为私人进行活动,把他人看做工具,把自己也降为工具,并成为异己力量的玩物”[2]。这是因为,现实中的个人无法在纯粹的政治共同体中找到自己的定位,政治国家与市民社会Ⅰ的矛盾在个人身上呈现为政治身份与私人身份的矛盾,进而在人本身产生内在的分裂,无法得到统一。因此,在市民社会Ⅰ的语义下,人的解放无法实现。

马克思的“市民社会Ⅱ”概念在黑格尔市民社会理论的基础上实现了双重突破:一方面,它超越了传统自然法理论对市民社会的理解框架;另一方面,通过对政治异化现象的深刻剖析,将理论视野转向现实的社会实践维度。这一概念创新性地从人的劳动实践本质和具体的社会关系出发,不仅致力于揭示政治异化的根源,更探索了超越政治国家桎梏的现实路径。鲍威尔把犹太人抽象的宗教本质看作犹太人全部本质的观点,仍局限在神学视域之中,而他未能从世俗的、普遍的人的角度对犹太人进行考察。马克思则认为,自私自利是人的本质属性,犹太人在商业活动中表现的对金钱、货币的追逐与渴求,是人的本质的一种外化表现。这并非宗教范畴内的“犹太教”,而是人类所共有的世俗“犹太精神”。犹太人作为市民社会中的独特群体,仅仅是这种犹太精神的独特体现[2]。在市民社会之中,基督徒与犹太人的对立不复存在,褪去宗教的外壳,留下逐利的本质,共同遵循利己主义的原则。在由利己的人组成的利己的市民社会前提下,政治国家才得以诞生。因此,政治国家所规定的法条、赋予的人权都是人出于对自身利益的维护而制定,作用于人自身并体现人的本质要求。在马克思的市民社会Ⅱ中,人与人的关系交往不再需要通过政治国家的中介,而是在市民社会中直接进行,其指向的是一种无中介的社会共同体形态。关于市民社会的定义,马克思在《德意志意识形态》中指出:“市民社会(die bürgerliche Gesellschaft)包括各个人在生产力发展的一定阶段上的一切物质交往。它包括该阶段的全部商业生活和工业生活,因此它超出了国家和民族的范围,尽管另一方面它对外仍必须作为

民族起作用，对内仍必须组成国家[2]。”望月清司也曾以《政治经济学批判大纲》为根据，将马克思所描绘的世界历史图像概括为三个阶段——“本源共同体（Gemeinschaft）→市民社会（Gesellschaft）→未来共同体（Gemeinschaft）”[6]。马克思在回应鲍威尔的《犹太人问题》的结语中已经概括道——只有当人们意识到自己的内在力量是社会性的力量，并能够将这种力量组织起来，不再将社会力量与自身以政治力量的形式割裂开来时，人的解放才算真正实现[2]。这种组织起来的力量指向的其实就是“自然共同体”（Gemeinschaft），它的诞生与存在不需要任何中介或前提，仅仅是人本身固有的力量通过人与人之间自然产生的联系所凝聚而成的。因此，人在这种“自然共同体”中被赋予的社会属性，均来自于其自身，原有的政治异化矛盾不复存在，人重新获得支配自己的自由，人的解放也通过自身的归一得以完成。

正如恩格斯所总结的那样，要真正掌握理解人类历史发展进程的关键，不应在黑格尔所描绘为‘大厦之顶’的国家中寻找，而应转向黑格尔所轻视的“市民社会”[7]。马克思的市民社会 II 不仅完成了对黑格尔市民社会 I 概念的回归，更在“市民社会—政治国家”的矛盾处理上给出了新的方案——在市民社会 II 中实现人的解放，是更立体、更现实、更具统摄性的新途。自此，在马克思的诠释与补充下，“人→市民社会 I→政治国家→市民社会 II”的链条归纳为“人→市民社会↔政治国家”的双向链条，市民社会不仅作为过去与未来社会形态的中间桥梁而存在，也盘活了人与国家的关系框架。

1.4 人的解放的主体形成

如何使理论解放通过实践成为现实？这一解放活动又由谁来完成？马克思在《〈黑格尔法哲学批判〉导言》中进一步给出了答案。他指出，要通过无产阶级克服人的政治异化的道路，通过无产阶级的政治革命从市民社会内部摧毁市民社会，从而实现人的解放。这就强调了无产阶级作为人的解放的主体地位。也正是在《导言》中，马克思深刻意识到德国现有制度的滞后性。不同于德国，英法两国的政治解放是局部的纯政治的革命，是“市民社会的一部分解放自己，从事社会的普遍解放”。在这种解放中，一个阶级必须成为市民社会的总代表，这个阶级要被承认为整个社会的阶级，相反，一切社会缺陷需要集中在引起普遍不满的阶级之中。这两个阶级，一个是真正的解放者阶级，一个则是公开的奴役者阶级。但根据马克思的观察，在德国并不具备这样的阶级作为政治解放的代表阶级。无论是奴役者阶级所要求的尖锐、无情，还是解放者阶级所具备开阔胸襟、能发动革命的大无畏精神，在德国，没有一个阶级能拥有这些必需的品质。因此，在英、法国，部分解放是普遍解放的基础；而在德国，逐步解放是不可能的，普遍解放成为了一切部分解放的必要条件。马克思在无产阶级身上看到了诸种“普遍性”的结合，并相信这种普遍性正是解决特殊问题的关键力量。他将无产阶级描绘为“一个表明一切等级解体的等级”，因为他们经历了普遍的苦难，他们不追求特殊权利，他们面对的是广泛的不公，他们不占有私人财产、不拥有生产资料。这种普遍性使得无产阶级与德国的国家制度形成了全面的对立，揭示了人的全面丧失，从而只有通过人的全面复归，才能实现自我救赎。在德国，解放的本质是人的解放，其中哲学是解放的头脑，无产阶级是解放的心脏[2]。

因此，在市民社会中，无产阶级是最受压迫的阶级，他们丧失了自主活动和现实的物质生活内容，以摧残生命的形式创造普遍性，这亦预示着无产阶级必然展现出最强和最彻底的革命性；由于无产阶级不受特殊利益的束缚，这种普遍性的“无”反而能够促使他们团结一致。在黑格尔那里，由剥削阶级占统治地位的国家所具有的普遍性是虚幻的，但在无产阶级身上，马克思看到了具有革命性质的普遍性力量，并进一步将其视作为德国政治解放的决定性力量。

2 政治解放作为人的解放的前提

由此可将马克思的人类解放理论概括为两个关键要素，即以克服人的政治异化为目标和无产阶级作为解放主体。学界对这一理论的传统关注多在人的解放对政治解放的扬弃之上，却忽视了政治解放对人的解放的前提意义与现实价值。然而，克服政治异化需以政治异化为前提，无产阶级的自由亦需要政治解放人身依附关系才得以成立。

2.1 “人的解放”的纵向维度

在传统的理解中，政治解放不构成人的解放的必要前提，因为即使完成了政治解放，也并不意味着人就能得到彻底解放。只要对人的解放仍然没有完成，那么政治解放只是将人们从一种特殊处境下的不自由切换至另一种掩盖在新政体的优越性之中的不自由。在资本主义国家，人民虽然获得政治解放，但剥削阶级依然占统治地位，政治解放并没有带来彻底的人的解放，甚至只会在日益严重的剥削局势下为人的解放带来重重困难。因此，在借鉴了英法两国的经验之后，面对政治制度仍旧落后的德意志，马克思试图寻找另一条出路。但这一传统理解忽视了“人的解放”的纵向维度，即国家从政治异化向政治解放的发展之于人的解放的意义。马克思认为，只有对“政治解放”本身进行考察，在普遍的前提下分析犹太人问题，才能得出普遍适用的解决方案。然而，马克思的方案也只是在符合政治异化特征的国家实现了普遍，也就是说，只有处于同一阶段的横向空间上，不以“政治解放”为前提的“人的解放”在理论上才得以成立。如果对马克思的论述进行历史阶段与时间上的纵向考察，“政治解放”对“人的解放”的前提性作用或许能得以彰显。马克思在《论犹太人问题》中阐述的逻辑链条着眼于政治异化后的人如何实现解放，在他的论述过程中，无论是法国、北美这类民主制国家，还是“算不上政治国家”的德国，都处于政治异化后的阶段。在政治异化后的国家之中，“人的解放”确实是更为根本的、彻底的解放之路。

但是，对于没有跃进到政治异化阶段的国家，即仍处于从市民社会向政治国家过渡的阶段的国家，人的身份异化尚未显明，人自身的市民属性与政治属性的尚未彻底分裂，甚至呈现出市民属性让渡于政治属性的倾向。因此，在这一阶段的“政治解放”不再以消灭政治异化为目标，而是以脱离封建制度、走向政治国家为目标。也就是说，“政治解放”在时间上比“人的解放”更早出现，其优先解决的问题正是政治国家得以完全独立的前提。如果抛开“政治解放”这一前提，“人的解放”所解决的问题都无法出现，更无意义比较解决方案的优劣。

2.2 “人的解放”之主体的形成

传统的理解还有第二个理由：人的解放由无产阶级革命完成，而资产阶级作为被革命的对象，其相关的政治解放与否似乎对无产阶级主导的人类解放影响无足轻重。但这忽视了“人的解放”的逻辑前提，即无产阶级作为解放者出现是以某种特殊的政治环境为前提的。

众所周知，无产阶级成为解放主体需要具备两个条件，即不拥有生产资料与获得人身自由。其中，人身自由的部分需要剥离封建制度下的人身依附关系，社会分工的发展要求政治解放推翻封建制度。在封建制度下，小规模粗陋的土地耕作和手工业式的工业决定了两种所有制结构，即土地所有制和束缚于土地所有制的农奴劳动，与拥有少量资本并支配着帮工劳动的自身劳动[2]。这两种所有制牢牢捆绑着黑格尔所说的“贱民”（Pöbel），使其无法获得自由。如果“贱民”无法获得自由，那么他们就无法成为无产阶级，即使受到压迫，也不能与压迫势力剥离而变成反压迫力量。

此外，在后来的解放实践中，马克思愈发认识到“政治解放”的现实重要性。曾被马克思誉为“立宪国家”的法兰西，却在1848至1850年间以帝制复辟而告终无产阶级革命。这是缘于在工业尚未充分成熟、工业资产阶级尚未成为主导阶级并展现出纯粹统治形态之际，无产阶级作为历史真正主体的地位因缺乏最基本的基础条件而未能确立，所有斗争仍局限于国家形式的表层，直接对抗资本主义本质——即反对资本——的斗争尚无法充分展现[8]。作为国家的公民，他们在名义上被赋予政治身份，但实际上无法得到保障；作为市民社会的成员，他们在社会动荡中亦难以维持生计。在资本主义萌芽时期，市民社会的基础尚不充盈，封建顽固势力对人的束缚仍然较强，真正获得人身自由的群体数量较少，无产阶级的力量尚且薄弱，更难以真正地肩负起历史主体的使命、领导“人的解放”的实践。在后来的《路易·波拿巴的雾月十八日》一文中，马克思更是直接阐述了无产阶级革命及无产阶级专政的理论。他首次提出了无产阶级必须摧毁资产阶级国家机器的观点，这一观点标志着“政治解放”前提性作用的归位，同时也展现了马克思对“解放运动”的清晰、现实态度。这并非是晚期马克思与青年马克思对待“政治解放”的思维断裂，而是对理论概念的现实践质补充，在本质上是一脉相承的。

3 结语

总之，马克思既克服了黑格尔观念论的空泛，也超越了鲍威尔对宗教批判的片面。通过对黑格尔法哲学的批判，马克思彻底颠倒了“国家决定市民社会”的逻辑，并将批判焦点从法哲学转向政治经济学。在和黑格尔划清界限以及与鲍威尔的论争中，马克思逐渐明晰了“人的解放”之路径，即通过无产阶级革命超越政治解放的框架，在市民社会中实现人的普遍解放。在马克思看来，政治解放在打破封建桎梏中具有进步意义，但其局限性要求解放本身必须向人的解放跃升。但马克思并没有否认政治解放的积极作用。实际上，马克思在《论犹太人问题》中所强调的人的解放，是针对在政治异化后的国家而言。对于仍处于从市民社会向政治国家过渡的阶段的国家，人的身份异化尚未显明，人自身的市民属性与政治属性的尚未彻底分裂，“人的解放”在某种程度上无从回应尚未激发的矛盾。并且，马克思将无产阶级视作人的解放的主体，但是无产阶级作为解放者的身份需要以政治解放推翻封建制度后获得人身自由为前提。因此，“人的解放”固然是更终极的历史任务，但不能因为马克思以人的解放对政治解放的扬弃为由而轻视政治解放承担的背景与前提作用。在后来的革命实践中，马克思也在不断丰富自己的解放理论，重申“政治解放”的重要性，与其早年思想一脉相承。

参考文献

- [1] 牟成文. 论青年马克思视域中的政治解放[J]. 长江论坛, 2022(5): 2, 5-12.
- [2] 马克思, 恩格斯. 马克思恩格斯文集: 第1卷[M]. 北京: 人民出版社, 2009: 13-18, 23, 25, 27, 30, 32, 34, 46, 51, 523, 582-583.
- [3] 韩立新. 从国家到市民社会——《论犹太人问题》和《黑格尔法哲学批判〈导言〉》研究[J]. 河北学刊, 2016, 36(5):15-21.
- [4] 阿尔都塞. 保卫马克思[M]. 顾良, 译. 北京: 商务印书馆, 2010: 43.
- [5] 里德尔 M. 在传统与革命之间: 黑格尔法哲学研究[M]. 朱学平, 黄钰洲, 译. 北京: 商务印书馆, 2020: 171-172.
- [6] 望月清司. 马克思历史理论的研究[M]. 韩立新, 译. 北京: 北京师范大学出版社, 2009: 225.
- [7] 马克思, 恩格斯. 马克思恩格斯全集: 第16卷[M]. 北京: 人民出版社, 2007: 409.
- [8] 崔增辉. 马克思对历史主体概念的实践证成——基于《1848年至1850年的法兰西阶级斗争》和《路易·波拿巴的雾月十八日》的考察[J]. 社会主义研究, 2024(2): 32-38.